« La mort du politique : la déritualisation du mourir est-elle notre espace commun ? »

David JOUSSET, david.jousset@univ-brest.fr

Actes des Premières Journées internationales d'éthique organisées par le Centre Européen d'Enseignement et de Recherche des Universités de Strasbourg.
Les rites autour du mourir, Marie-Jo THIEL (dir.), Presses universitaires de Strasbourg, 2008, pp.68-96.

Les réflexions suivantes seront d'éthique politique et non principalement de bioéthique ou d'éthique appliquée au vivant : on peut y voir le signe que le mort est comme la transition du monde du vivant (la bioéthique ne se limitant pas, en principe, à l'existence humaine) au monde en commun, entendu comme le monde politique qui demeure après chacun de nous. L'éthique comme question de la finalité de la vie humaine est dans tous les cas engagée à penser la politique entendue comme condition de la vie humaine en pluralité.

À la fin de son ouvrage consacré aux pirates, Gilles Lapouge contredit la thèse de Levi Strauss selon laquelle il n'existe aucune société humaine qui n'ait d'égards envers ses morts. Précisément les pirates n'en ont pas, qui jettent à la mer le corps de leur capitaine dès son dernier souffle expiré, et ces pirates composent une « société sans cimetière », c'est-à-dire selon Lapouge une « société résignée[1]. » Mais à quoi se résigne une société qui n'aurait plus de rituels envers ses disparus ? Si les forbans de Lapouge ont aussi bien le « goût du néant » que le « goût de l'éternité » préférés à la « confuse survie des épitaphes », faut-il nous demander si nous ne sommes pas devenus, à notre insu, une société de pirates sans port d'attache ?
Cette désaffection de nos cimetières, délaissement révélateur de ce qu'on nomme "déritualisation" et parfois privatisation du mourir et du mort lui-même, nous engage à penser une double évolution, anthropologique et politique : la mutation conjointe de nos espaces publics de parution et de disparition, de l'*agora* entendue comme espace politique du jugement en commun sur le bien à poursuivre, donc espace de l'éthique politique, et du cimetière, entendu comme désignant tout lieu spécifique de célébration en commun de la disparition de la personne singulière.

Je précise d'emblée, en guise de définition préliminaire, que le rite est entendu ici en un sens large comme technique appliquée à l'être vivant en communauté, le rite du mourir (tel que les formes précises de "rituel funéraire") étant une technique de "mise en mort" du défunt (ce qui désigne toute mise en scène symbolique donnant forme à la culture commune, et non seulement les actes matériels de mise en terre, de réduction en cendres, etc.) qui lui donne son statut (ancêtre, totem, « cher disparu », héros de la patrie, bienheureux en paradis, etc.) permettant de laisser vivre les (sur-)vivants, par cet acte qui pose le mort au-delà (du monde profane, du quotidien, de l'avenir à vivre). On comprend ainsi que l'acte médical le plus

[1] Lapouge G., *Les pirates. Forbans, flibustiers, boucaniers et autres gueux de mer*, Phébus Libretto, p. 230.

technique rejoue quelque part une forme rituelle sans opérer par lui-même ce travail culturel fondant une communauté par le geste posé[2].
Enfin le terme de déritualisation désigne ici non pas une disparition totale des phénomènes de rites ou l'effacement complet de leur signification mais un rapport actif et contingent avec le rite. Si, selon les constantes des définitions anthropologiques et sociologiques, dégagées par P. Hintermeyer, le rite n'est pas librement choisi et relève de la nécessité à accomplir[3], alors ce rapport actif et contingent constitue bien une déritualisation par la distance prise, cette déritualisation faisant apparaître la ritualisation comme un enjeu, une fragilité, un risque constitutif de nos sociétés. La déritualisation peut se comprendre dès lors comme une déformalisation, une crise de la forme symbolique des rapports de forces qui nous traversent et qui constituent peut-être l'ultime forme du pouvoir.

Des lieux communs au désert politique

L'expression latine désignant le cimetière comme le "lieu commun" (*locus communis*) signale son appartenance aux espaces publics et précise peut-être que le cimetière permet de réfléchir ce qu'il en est de l'espace politique. Le premier constat est celui du délaissement du cimetière comme pratique sociale au profit d'un rapport plus virtuel à l'espace des morts, tel ce qu'on a pu désigner comme l'archipel des morts[4]. La première thèse posée ici est que la *"privatisation" de la mort est une crise politique*. Plus précisément, la marginalisation du cimetière (du rite funéraire, de la place de la mort) est l'aboutissement d'un abandon du citoyen. L'abandon est à entendre ici comme véritable mise au ban : on meurt à la marge de notre société, en état de déliaison sociale, et ceci concerne non seulement les marginaux ou les exclus, mais ceci désigne une situation généralisée d'abandon de l'être politique en chacun de nous. C'est en tant que citoyen que l'on meurt abandonné, non pas seulement délaissé mais isolé par la parole du pouvoir[5] qui vous désigne comme cas limite, situation d'exception, bordure apolitique du champ politique lui-même.
L'éthique comme être questionné par la violence est engagée ici à penser la violence faite envers le « mourant[6] » qui va jusqu'à l'injonction de l'auto-violence, dont le phénomène le plus massif est le suicide des vieillards[7] et dont la forme la plus insidieuse est la "demande"

---

[2] Je renvoie ici aux analyses de Weber J.-C. dans ce colloque.

[3] Le terme latin *ritus* désigne l'enchaînement des actes à accomplir pour maintenir l'ordre des relations interhumaines et globalement du cosmos ; je renvoie aux analyses de P. Hintermeyer dans ce colloque.

[4] J'emprunte cette expression à l'analyse de l'anthropologue Urbain J.-D., *L'Archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Payot, 2005.

[5] L'abandon est mis au ban de la loi qui implique l'exposition à la mort. Le terme *bandom* provient de la racine indo-européenne **bhâ*, la parole ayant autorité, racine qui donne le latin *fari*, *fatum*, d'où est issu « fatalité ». Dans le vocabulaire politique français, le "ban" signifie la « loi dont la non-observance entraîne une peine », puis spécifiquement « l'amende infligée à cause d'un délit contre le pouvoir public » et enfin s'est résumé dans « la convocation lancée par le suzerain à ses vassaux », la mobilisation de la vie des sujets, en particulier l'ordre et la défense sur un territoire donné ; d'après le *Dictionnaire historique de la langue française*, dirigé par Rey A., Le Robert, Paris, 1998, t. I, p. 312.

[6] Sur cette notion, je renvoie aux analyses de Higgins R. et à leur reprise dans mon article « Annoncer la vie singulière » in *Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, M.-J. Thiel (dir.), Presses Universitaires de Strasbourg, 2006.

[7] Le suicide des personnes âgées est dix fois plus fréquent que celui de la moyenne de la population française (la tentative de suicide aboutit plus fréquemment à la mort en raison de la résistance moindre de

d’euthanasie qui implique l’offre de mort comme solution médicale à la pathologie sociale que constituerait l’individu incurable, indigne de vivre. Or cette violence envers le mourant est directement liée à la violence politique sans contre-pouvoir, violence déliée, sans retenue, qu’elle soit explicite (sur le modèle de “l’ancien régime” où l’ordre politique de la société est ordonné et finalisé par la peine capitale) ou violence implicite selon les nouveaux régimes de “thanatopolitique” où, à la mise à mort, se substitue une gestion de la mort (en grec *thanatos*) comme politique appliquée aux (sur)vivants.

Cependant, contrairement à l’analyse qui voit dans l’individualisme ou le délitement du tissu social l’explication de la fin des rites conçus comme moyens de cohésion sociale, on peut penser que la déritualisation n’est pas un délitement du corps social mais l’accomplissement du corps social. La déritualisation serait précisément la conséquence de ce que la société est réduite à un corps, ou plus précisément que l’être ensemble est réduit à une entité biologique apolitique.
Ceci rejoint l’analyse fondatrice d’Hannah Arendt. Dans son modèle de peuple politique qu’est l’Antiquité gréco-romaine régnait la coexistence harmonisée du privé et du public, entre d’une part l’*oikos*, la maisonnée, sphère de l’économie domestique comme association vitale hiérarchisée par le droit patriarcal, et d’autre part, l’*agora*, l’espace public, sphère de la politique comme pratique du jugement entre individus égaux et libres. Cette coexistence est détruite par l’invention du “social”, dont l’expression par excellence est l’invention de l’État-nation, structure qui n’a de politique que la naissance commune. Cette coexistence évolue vers cette fusion du politique dans l’économique, transformant la *res publica* en *commonwealth*, c’est-à-dire faisant de la question du bien commun une simple répartition des biens matériels, faisant de l’État une organisation de copropriétaires[8].
Pour cette raison, la notion de “privatisation” du mourir n’apparaît pas pertinente car, de fait, on n’observe pas la généralisation d’un espace privé consacré à la mort (par analogie avec les cultes privés antiques, réservant dans la demeure des lieux de culte dédiés aux dieux domestiques – Lares, Pénates et autres génies protecteurs – que Cicéron interprétait déjà comme les personnifications des ancêtres[9]), par opposition à l’espace public du cimetière, cette opposition même du privé et du public demeurant l’alternative du libéralisme, ou de la conscience de soi de la société civile bourgeoise (selon l’expression de Hegel) qui masque plus qu’elle ne révèle la crise politique sur laquelle elle est fondée.
La conséquence de cette crise selon le mot de Nietzsche cité par Arendt est que le désert croît. Ce désert signifie selon elle, soit l'espace politique du totalitarisme écrasé par la mobilisation générale de la propagande idéologique ; soit l'oasis démocratique, qui peut s'avérer mirage car il n'y règne pas toujours la « paix du cimetière[10] » puisque c'est un cimetière qui, à son tour, peut être soit mis en mouvement dans la tempête du désert, soit demeuré statique dans l'état d'*apolitia*, de renoncement au politique. Dès lors ce qui reste de « virtuellement

l'organisme). Certes, le suicide est, par ailleurs, la seconde cause de mortalité des 15-24 ans. Dans tous les cas le facteur social est dominant sur tous les facteurs psychiatriques ou comportementaux : c'est globalement l'état d'abandon de l'individu soumis à une pression socio-économique sans avenir qui amène aux tentatives de suicide, qui n'ont jamais été aussi nombreuses par exemple chez les personnes sans domicile fixe.

[8] *Condition de l’Homme moderne*, [1958], trad. G. Fradier, Calmann-Lévy, Pocket, 1983, p. 80.

[9] Si les *funeral homes* apparaissent comme un contre-exemple dont il faudrait évaluer la pratique au-delà d’une culture nord-américaine, on peut rappeler que l’orientation actuelle du projet de loi en France sur les incinérations tend au contraire à faire de l’urne, non plus comme actuellement un bien mobilier, mais un objet de droit commun, soumis à l'alternative entre la dispersion des cendres ou, dans le cas contraire, l'obligation de dépôt dans un espace public de type columbarium.

[10] *Qu’est-ce que la politique ?*, U. Ludz (éd.), Le Seuil, 1995, p. 137.

immortel » n'est plus rien d'autre que « le processus vital, potentiellement sempiternel de l'espèce » en attendant que la technique parvienne même à « soulager la peine de vivre[11]. »
Les conséquences dérivées de cette croissance du désert sont connues, à savoir que le mort isolé politiquement manifeste l'état de « désolation » où il est signifié à l'homme qu'il est superflu sur la Terre. Quant au cadavre, il ne relève plus de la sphère de l'intimité mais de l'espace privé entendu au sens de ce qui est indigne de paraître en public.
En conclusion, avec l'invention du corps social, c'est, selon Arendt, à une mort du politique que l'on assiste, à l'effacement de la transcendance du politique sur l'individu : « sans transcendance qui fait accéder [les hommes] à une immortalité terrestre virtuelle, aucune politique au sens strict, aucun monde commun, aucun domaine public ne sont possibles[12]. »
Comment comprendre cette transcendance du politique qui meurt avec la modernité ? Qu'est-ce que cette immortalité virtuelle que célébrait le rassemblement politique désormais désert ?

Pour comprendre cette crise du politique dans l'État-nation, il faut comprendre la formation de l'État comme instance gouvernant la vie des individus, de même que la déritualisation suppose de connaître comment le rituel d'origine religieuse a pu devenir un acte de soumission à un pouvoir politique.

Du corps mystique à la bio-histoire : l'invention du trépas sans Tiers

Dans un premier temps, il s'agit de comprendre comment la dignité immortelle du politique était la sécularisation de l'éternité divine.
Selon les recherches de Kantorowicz, c'est le projet de l'Eglise de devenir une société politique à partir du XIIe siècle qui suscite en retour la constitution de ce qui deviendra l'Etat moderne en tant que personne absolue, instance transcendante gouvernant la vie individuelle. Il s'agit selon lui d'un glissement de significations attribué au corps souverain. En effet, les recherches de Henri de Lubac ont montré que jusque chez les théologiens de l'époque carolingienne, on distingue le *verum corpus* ou corps individuel du Christ incarné, de son *corpus mysticum*, de sa présence liturgique dans l'offrande consacrée de l'eucharistie. Au milieu du XIIe siècle se produit une inversion qui annonce le dogme de la transsubstantiation énoncé en 1215 : l'hostie est désignée comme *corpus verum* et même *naturale* du Christ, synthétisé en *corpus Christi*, tandis que le *corpus mysticum* est désormais l'Eglise conçue comme société chrétienne hiérarchisée par ordre de proximité avec l'autel[13]. À une terminologie liturgique succède une terminologie juridique évoquant le *corpus christi juridicum*, c'est-à-dire l'Eglise comme corps politique se mettant au même niveau et consacrant en retour l'Etat, les autres corps politiques, à commencer par le *sacrum imperium*, le Saint Empire. À cette même époque apparaît la notion d'arcanes du pouvoir qui n'est pas la

11 *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 399 et 400.
12 *Idem.*, p. 95.
13 En 1200, Simon de Tournai accomplit l'inversion en distinguant en Christ deux corps, le corps matériel qui n'est que le prototype s'accomplissant dans le « corps collégial spirituel » ou « collège ecclésiastique » (Kantorowicz e., *Les deux corps du roi* in *Œuvres*, Gallimard, 2000, p. 796) qui devient le véritable type ou corps figuré, cette *persona repraesentata* ou *ficta*, notion introduite par le pape juriste Innocent IV au milieu du XIIIe siècle pour désigner toute corporation, annonçant l'invention de la "personne morale" de l'Etat.

transposition de la formule de Tacite (*arcana imperii*) mais signale plutôt l'essor d'une « religion du droit » où, à partir de l'identification chrétienne entre *mysterium* et *ministerium*, se forme le cadre de l'absolutisme politique comme pontificalisme, identification du roi à un pontife détenteur d'une prérogative sacrée. Une des formulations de ce pontificalisme est la déclaration de Jacques 1er en 1616 : « ce qui concerne le mystère de pouvoir du Roi ne peut être légitimement contesté ». Ceci souligne que le roi a le pouvoir de juger tous les hommes sans être lui-même objet d'un jugement, au risque d'un sacrilège. C'est là la position d'un être absolu des lois, délié de toute obéissance, donc d'un homme au-dessus des hommes. C'est pourquoi la personne du roi elle-même va être pensée comme corporation unitaire[14], c'est-à-dire unité indivisible d'un corps politique incorporé dans un corps naturel. Ce sur-corps politique va être conçu comme le principe de continuité de l'Etat, comme la dignité royale qui ne meurt jamais[15], si bien qu'on ne parle pas de la mort du roi mais de sa « démise[16] », c'est-à-dire de la transmission immédiate de l'autorité royale à un autre corps naturel (d'où le principe « le mort saisit le vif »). Or cette passation entre deux royaumes[17] est le modèle du rituel funéraire.

Le rite comme transfert de souveraineté

En effet, le sens du rite funéraire, dans l'espace politique occidental est de célébrer le transfert d'un sujet d'une souveraineté terrestre à une souveraineté supra-terrestre, spécifiquement la remise d'un sujet du roi à son Créateur, souverain pour la vie éternelle. Ce qui suppose la possibilité d'une souveraineté entendue comme le pouvoir d'exposer la vie (par exemple dans le châtiment corporel public punissant le crime de lèse-majesté) et plus globalement le pouvoir de faire mourir ou de laisser vivre. Cette souveraineté se manifestait par l'exigence de mourir pour la patrie dont Kantorowicz a montré qu'elle supposait un concept de patrie entendue non comme territoire géographique ou ensemble d'un peuple mais bien comme réalité supratemporelle. La patrie est la cité comme entité politique, le soldat de l'empire tombant sur le limes aux confins des terres barbares meurt d'une « mort de héros *pro patria* en l'occurrence pour *la res publica Romana*, Rome et tout ce que Rome représentait – ses dieux, peut-être la *Dea romana*, le *pater patriae* impérial (...)[18]. » La mort politique est donc sacrifice personnel au souverain divinisé. Si Saint Augustin oppose ce sacrifice civique au martyre pour la Cité céleste, la *patria aeterna*, la liturgie chrétienne des obsèques faisait chanter par le prêtre une invocation pour que les anges conduisent l'âme du défunt *ad patriam Paradisi*. Le christianisme retrouvait ainsi la notion de l'au-delà comme patrie commune, la *koinè patris* désignant le monde des morts dans la pensée grecque[19]. Par un processus d'assimilation, la Cité terrestre (Jérusalem, Rome, la capitale de l'empire) va être instaurée comme le siège de cette patrie invisible où la souveraineté s'incarne en une personne corporatiste[20].

---

[14] Kantorowicz E., *idem*, p. 656.

[15] *Dignitas non moritus* étant l'ancêtre direct du principe « le roi ne meurt jamais ».

[16] Kantorowicz E., *idem*, p. 651.

[17] Kantorowicz E., *idem* p. 925.

[18] Kantorowicz E., « Mourir pour la patrie (*Pro Patria Mori*) dans la pensée politique médiévale », *American Historical Review*, 56 (1951) in *Mourir pour la patrie*, p. 111.

[19] Idem, p. 113.

[20] Kantorowicz E. conclue son article en constatant que le « désenchantement du monde » sans idées a remplacé le sacrifice par une liquidation des vies sans au-delà. Sans retenir cette nostalgie insidieuse de la mort sacrificielle, on notera combien c'est le paradigme de la panne technique qui rend compte de cette mort accidentelle au règne de l'efficacité calculée : « si la mort du soldat au combat (...) est dépouillée de toute idée

Or la naissance de l'Etat moderne correspond, si l'on en croit Foucault, à la disparition de cette souveraineté, conçue sur le modèle patriarcal de la *patria potestas*, au profit d'un « pouvoir qui gère la vie », d'un système « gestionnaire de la vie et de la survie, des corps et de la race[21]. » Ainsi, il n'est pas indifférent de remarquer que cette notion aujourd'hui très diffusée du biopouvoir est dégagée par Foucault à partir d'une analyse d'une disqualification de la mort directement liée à une « désuétude des rituels ». En effet, là où dans le régime de la souveraineté classique, le rite funéraire était la « cérémonie publique »[22] du passage d'une souveraineté à une autre, la nouvelle gestion biopolitique des vivants a le devoir d'assurer la vie du corps social (faire vivre) jusqu'à la situation limite de l'agonie individuelle où le pouvoir ne peut que « rejeter dans la mort » (laisser mourir). Il délaisse alors le mourant comme celui qui échappe tant au dressage éducatif et normatif des corps qu'au contrôle démographique et régulateur de la population. Nous analyserons plus loin ce que suggère le texte de Foucault, à savoir que l'ultime forme de résistance serait peut-être le suicide comme « droit individuel et privé de mourir ».

Des corps charismatiques

De ces deux grandes généalogies du rapport entre pouvoir et mort, on peut dégager des enjeux précis pour comprendre notre propre problématique. Ne peut-on pas, par exemple, penser l'individu contemporain comme un roi sans sujet, au sens où il n'est plus le sujet d'une souveraineté ou d'une loi départageant les parts de vie (sens originel du *nomos*, la loi dans la pensée grecque), sans être pour autant monarque, c'est-à-dire un ego cybernétique, s'auto-gouvernant en totale autarcie, ou selon l'idéologie anarcho-libertaire, un Moi manager décidant de sa mort. L'individu apparaît bien plus comme sujet *à*, être exposé à la meurtrissure indéfinie d'une vie jamais comblée pour atteindre une “belle mort”. Roi sans sujet, c'est-à-dire un roi nu, qui ne règne souverainement que sur la libre disposition de son corps tant que sa santé le lui permet et que le devoir civique l'autorise encore à refuser ses organes[23]. Roi qui n'a plus qu'un corps biologique car il a perdu son corps politique, son être-avec les autres étant comme le membre fantôme qui hante encore douloureusement son esseulement.

Deuxièmement, on comprend mieux maintenant pourquoi cet état d'abandon où le vivant n'a droit de vivre qu'en état d'exception est liée à une mutation dans la forme du pouvoir. En effet, c'est le même terme qui désigne le deuil public à la mort du souverain, incarnation vivante de la loi, et l'état d'exception, l'état d'urgence, de suspension des lois qui est décrété au moment de cette mort dans la pratique impériale du pouvoir romain antique : le *justitium*. La tradition républicaine, reprenant une constante anthropologique, faisait alterner les rites ordonnés

embrassant l'*humanitas*, fût-elle Dieu, roi ou *patria*, elle sera aussi dépourvue de toute idée anoblissant du sacrifice de soi. Elle devient un meurtre de sang-froid, ou, ce qui est pire, prend la valeur et la signification d'un accident de circulation politique un jour de fête légale » (p. 141).

[21] Foucault M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, [1976] Tel Gallimard, p. 179 et 180.

[22] *Idem*, p. 182.

[23] Depuis 1976, la loi française postule le principe du consentement aux dons d'organes, la seule démarche active du citoyen ne pouvant être de faire acte de don mais seulement de manifester son refus par l'inscription sur un registre national ; en l'absence de cette démarche, après le décès, le chirurgien responsable du prélèvement n'est légalement obligé que de « s'efforcer de recueillir le témoignage de la famille » dont le refus n'a pas de valeur juridique.

comme dimension festive du deuil, et les fêtes anomiques) comme dimension endeuillée du jeu (tel le charivari et autres carnavals qui célébraient en fait la mise à mort sociale du proscrit, figuré par l'effigie que l'on enflamme à la fin du carnaval). Inversement, l'état d'exception permanent de la société déritualisée annule aussi bien le jeu que le rite, l'anomie que la loi. Dans cette anarchie contrôlée règne désormais non plus des rapports de pouvoir mais une autorité sans contre-pouvoir qui se caractérise par le fait que la vie tombe intégralement dans le champ politique. L'Etat est identifié à “l'auguste”, c’est-à-dire celui qui s'augmente – *augeo* - au-dessus des hommes d'une autorité attachée à sa vie personnelle. Le successeur de César en trace le programme à travers la confusion du domaine public et de ses affaires privées, annonçant lointainement le redoutable « l'Etat, c'est moi ». Dans son mandat personnalisé le charisme énergique remplace la délibération égalitaire démocratique, charisme qui, comme la grâce (*charis*) chez Saint Paul, se manifeste par une suspension de la loi[24].

Les miroirs brisés de l'au-delà

Ce contrôle du vivant s'applique également au corps mort en tant qu'il va être perçu à partir de la fin du XVIIIe siècle comme une menace pour les vivants. C'est ainsi que la fonction du cimetière va changer, révélant le type de déplacement qu'opère la dé-ritualisation.
Foucault utilise un terme précis pour désigner ces lieux qui renvoient à l'au-delà d'eux-mêmes, aux autres (*heteros*) lieux (*topos*) : ce sont des hétérotopies[25]. Le modèle en est le miroir qui réfléchit notre présence dans l'au-delà, dans cet ailleurs de l'image qui renvoie à cet ici invisible qu'est notre lieu propre : je ne peux me voir intégralement, il y a un dos de ma conscience (Merleau-Ponty) qui est le fait d'être, d'exister comme finitude en un lieu et un temps donné. Or le cimetière, tout comme l'église et d'autres espaces, est une hétérotopie qui n'a pas un seul sens social. Précisément sa fonction va évoluer. Dans la tradition chrétienne, il était le lieu d'un passage critique, d'un ultime rite initiatique, initiant à une non-expérience, une expérience sans retour, une traversée aporétique (sans issue) autre que l'accès à un infini dépassant toute saisie humaine. La révolution de la médicalisation va matérialiser le tournant d'une finitude, elle va briser le miroir et matérialiser l'au-delà sous la forme du maintien en vie artificiel. L'au-delà de la mort devient l'objet de pratiques, sinon de procédures consistant à verbaliser sa souffrance, à façonner son angoisse, à anticiper ses funérailles, à s'observer mourir depuis une hauteur hygiéniste et psychologique d'où toute violence intrusive est exclue. Le cimetière n'est donc plus un lieu critique, mais un hors-lieu où est rejeté le résidu de l'opération médicale tenue en échec. Il devient hétérotopie de déviation, c'est-à-dire que selon les règles sanitaires de l'urbanisation du XIXe siècle, on va déplacer les cimetières dans la banlieue des villes. La proximité des morts devient contamination des vivants. En parallèle, la cité des morts n'est plus le monument de l'immortalisation politique telles ces villes funéraires le long des voies romaines où chaque stèle se confiait au culte public et à la commémoration collective. La cité des morts devient le lieu d'une appropriation bourgeoise de l'espace caractérisée par le développement de la tombe individuelle et la reproduction des

[24] Je suis ici les analyses de Agamben G., *Etat d'exception. Homo sacer II*, Seuil, 2003. Sur cette notion de suspension messianique de la loi, je renvois à Agamben G., *Le temps qui reste*, Seuil, 2000, et à mon essai pour penser la dialectique à partir de ce désœuvrement de la loi (article à paraître, « Hegel, lecteur de Saint Paul ? »).

[25] Foucault M., « Des espaces autres » (conférence de 1967, publiée en 1984) in *Dits et écrits*, II, p. 1575 et sq.

inégalités de la cité terrestre. À la quête de l'immortalité dans la cité[26] succède cette quasi-éternité de l'effacement[27], « confuse survie des épitaphes » (Lapouge), où, dans sa tombe le bourgeois s'éternise. La disparition de ces lieux d'hospitalité politique capable de mettre en relation et de quêter l'ailleurs, Foucault en donne une image, celle d'une civilisation sans navires, le navire étant un modèle d'hétérotopie qui renvoie à l'au-delà de l'horizon, une société où la « police remplace les corsaires[28]... »

Du mouroir utopique à la fin de l'homme

Le hors lieu du mourir ou la chambre d'hôpital

Quelle mort peut encore faire l'objet d'un choix éthique chez Foucault ? Comment comprendre ce droit au suicide qui ne serait pas la répétition de la résignation stoïcienne ? Car Foucault en vient à présenter non plus une hétérotopie renvoyant à d'autres espaces mais bien une utopie qui le fascine : l'idée, sinon le projet, d'un institut où viendraient vivre ceux qui le désirent « dans le plaisir, la drogue peut-être, pour disparaître ensuite, comme par effacement[29] ». Par là Foucault répond à la déritualisation en mettant en garde contre la tentation d'une re-ritualisation, la tentation de réactiver un « grand rituel intégratif et dramatique ». Par contraste avec le lieu commun sur la dépersonnalisation de la mort, il ne considère pas que la mort hospitalisée soit un mal en soi, car si de fait, les patients plutôt que mourir « s'effacent » dans la sédation, il s'agit alors d'essayer de « donner sens et beauté à la mort-effacement[30]. » La première interprétation consisterait à reprocher à Foucault son esthétisme, voire son hédonisme. Certes Foucault pose une esthétique de l'existence faisant du *bios*, du mode de vie, le « matériau d'une œuvre d'art esthétique[31] » où il s'agit de « faire de nous-mêmes une œuvre d'art[32] ». Toutefois cette esthétique reste liée à une éthique, « l'éthique de l'intensification du plaisir[33] » culminant dans une extase. Ceci rappelle la pensée de Bataille où le plaisir total est le fait de s'expérimenter mourir, extase de révélation d'un salut du sujet se transformant en sa mort. D'où cette attente d'une abolition de la conscience : « j'espère mourir d'une overdose de plaisir ». Si l'on accepte de délaisser le registre du jugement (comment juger moralement une vie qui se veut œuvre d'art ?), on peut être attentif au fait que cette élaboration du mourir vise à en « former une œuvre sans spectateur[34]. » L'esthétisme de l'artialisation dans certaines formulations (fabriquer sa mort pièce à pièce, être conseillé dans

---

[26] Foucault M., *idem*, p. 1577

[27] Foucault M. détermine par là le concept d'hétérochronie, corollaire à celui d'hétérotopie : « le cimetière commence avec cette étrange hétérochronie qu'est, pour un individu, la perte de la vie, et cette quasi-éternité où il ne cesse pas de se dissoudre et de s'effacer » *(idem*, p. 1578).

[28] Foucault M., *idem*, p. 1581.

[29] « Un système fini face à une demande infinie », entretien in *Sécurité sociale : l'enjeu*, Paris, Syros, 1983, repris in *Dits et Ecrits*, II, p. 1201.

[30] *Idem*, p. 1202.

[31] « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow (avril 1983), *ibidem*, II, p. 1209.

[32] *Idem*, p. 1211.

[33] « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins » (juin 1982), *ibidem*, II, p. 1355.

[34] « Un plaisir si simple », *Le Gai Pied*, n°1, 1er avril 1979, *ibidem*, II, p. 778.

le choix de son arme) laisse ici entendre une autre pensée : cette œuvre sans spectacle n'est pas une mise en scène mais une façon d'échapper au pouvoir. Mourir est ici une façon de ne plus être sujet, de ne plus être le sujet d'un savoir omniscient scrutant vos confins, sujet exposé au regard analytique, d'où le recours à ce labyrinthe de miroirs où le sujet se perd en se diffractant afin de « mourir libres de toute identité » en des « lieux sans géographie ni calendrier[35]. »

Foucault retrouve ici, 13 ans plus tard, une intuition fondatrice de sa lecture de la pensée occidentale, à savoir la forclusion d'un Dehors. Il s'agit du refus de faire l'expérience du dehors au nom de l'exigence d'intériorité, l'exigence de se réapproprier le monde quitte à intérioriser l'acte par lequel nous tombons hors de lui, intérioriser jusqu'à cette dernière aliénation du devenir naturel qu'est le mourir. Cette intuition que Foucault laissera relativement inexplorée est celle d'un rebord où le langage de la réflexion va se suspendre en un vide où il va se perdre sans retour vers lui-même, dans une expérience de « l'érosion indéfinie du dehors[36]. » La représentation de ce dehors se forme dans le relevé des métaphores spatiales chez Blanchot, un espace compris comme négation non dialectique apportée à toute réflexion, un impossible au-delà. À la place d'une négation de soi dont l'inhumation est la forme collective, permettant l'assomption de l'individu en esprit, se situe désormais le dessaisissement d'un être indéfiniment hors de soi. Le sujet n'a plus lieu d'être qu'en un lieu sans lieu, un non avenir anonyme et quotidien, qui évoque froidement la chambre d'hôpital comme antichambre entre l'envers de la vie (ne plus être chez soi) et la non mort (n'ouvrir sur aucun au-delà). Il faut ici laisser place à ces métaphores qui ne véhiculent plus de sens : « lieux sans lieu, seuils attirants, espaces clos, défendus et cependant ouverts à tous vents, couloirs sur lesquels battent des portes ouvrant des chambres pour des rencontres insupportables, les séparant par des abîmes au-dessus desquels les voix ne portent pas, les cris eux-mêmes s'assourdissent ; corridors qui se replient sur de nouveaux corridors où, la nuit, retentissent, au-delà de tout sommeil, la voix étouffée de ceux qui parlent, la toux des malades, le râle des mourants, le souffle suspendu de celui qui ne cesse pas de cesser de vivre[37]. » Le battement des portes, des paupières, des membranes est ici le battement de l'indétermination de la nature humaine, partagée entre l'attente, l'attirance, l'avancée vers un dehors inaccessible car on ne peut lui être présent et l'oubli, la négligence, la dissimulation de la béance patente qui nous englobe. Telle est la loi de la mortalité qui se manifeste dans son retrait même (le vécu quotidien ignorant le mourir), ultime forme de souveraineté : « la présence de la loi, c'est sa dissimulation. La loi, souverainement, hante les cités, les institutions, les conduites, les gestes[38]. » Mais il ne s'agit plus du règne mythique d'une Puissance, d'une Thanatos vivant de la mort des mortels, mais d'un mourir indéfini, d'une meurtrissure qui est la forme humaine : la loi n'est plus visible car « descendue une fois pour toutes au tombeau, et chacune de ces formes ne sera plus que métamorphose de cette mort qui ne finit pas[39]. » Mais précisément, on n'échappe plus à cette loi d'une « mal-santé » essentielle qui ne laisse rien de sain et sauf, il n'y a plus de quête possible d'immortalité ou de salut. Le vivant demeure saisi par la loi comme une exception qu'elle saisit (*capere*) du dehors (*ex*)[40]. Dans *Le Très-Haut* de Blanchot, la tentative de transgression, l'absentement de l'employé de

---

35 *Idem*, p. 779.

36 « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229, juin 1966, *ibidem*, I p. 551.

37 *Idem*, p. 552.

38 *Idem*, p. 556.

39 *Idem*, p. 559.

40 Pour cette analyse de l'exception, voir Agamben G.: « la norme s'applique à l'exception en se désappliquant à elle, en s'en retirant » (*Homo sacer. I : le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. fr. Raiola M., Paris, Seuil, 1997, p. 25).

l'état civil qui donne lieu à l'épidémie[41], cet état d'indétermination et d'indécidabilité est encore l'ordre de la loi, tout comme, on l'a vu, le *justitium* était l'anarchie ordonnée par l'autorité au-dessus des lois. Cet arche vide de la loi présente l'arcane du pouvoir qui se révèle comme le rien régnant.

La mort effacement dans le hors lieu de la chambre d'hôpital ne peut donc pas être comprise dans la pensée de Foucault selon l'opposition éthique préétablie entre hédonisme et valorisation de l'épreuve de la souffrance. Il s'agit d'un enjeu politique : comment déconstruire le sujet du pouvoir, comment ne plus donner prise aux rapports de force politique, comment échapper à toute formation d'un sujet, comment retourner la subjectivation pour accomplir son mourir[42] ?

L'éternel présent du mourir

Mais cette anti-genèse du sujet chez Foucault cherchait encore sa conceptualité. Relisant Philippe Ariès, Foucault admire combien les manières de mourir sont plus imaginatives que les raisons de mourir, les stratégies pratiques du rapport à l'anéantissement plus que les rêves impersonnels d'immortalité, combien le mourir en Occident a toujours été une manière de vivre plus qu'un rite de passage ou d'accès à une vérité métaphysique. C'est donc la physique du mourir que recherche Foucault[43]. Sa lecture de Deleuze est ici cruciale. Car celui-ci déploie une physique du mourir comme événement incorporel de sens neutre qui ne se dit qu'à l'infinitif présent par opposition à la métaphysique du devenir, où le mourir incorpore le mort à une vérité totale et définitive à laquelle toute sa vie il était destinée (je mourrai pour...).

Ainsi, loin du rapport à la vérité, de l'état de chose qu'est le cadavre pouvant servir de référent à une proposition vraie ou fausse (est-il mort ?), le « mourir est un pur événement qui ne vérifie jamais rien[44]. » C'est en effet l'avènement du sens à l'état pur (sans transitivité, sans désignation transcendante) au point d'une singularité sans corps : le point de mourir qui ne vous incorpore à rien. Mourir n'unifie pas mais il différencie infiniment le mort du non mort, il sépare à chaque instant le présent de ce qui n'est plus. Mourir est l'éternel présent au sens précis de l' « éternité (multiple) du présent (déplacé).[45] » Comment penser cette éternité qui ne

---

41 « Charnier confus où on ne sait qui est malade et qui est médecin, gardien ou victime, ce qui est prison ou hôpital, zone protégée ou forteresse du mal », « La pensée du dehors », *op. cit.* p. 558.

42 Je laisse ici de côté le statut de la mort de l'homme, corrélée, selon Foucault M., à la mort de Dieu, c'est-à-dire le fait que la « littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où "ça parle", l'homme n'existe plus » (« L'homme est-il mort ? » (entretien avec Bonnefoy C.), *Arts et Loisirs*, n°38, 1966, repris in *Dits et Ecrits* I, 572). Il s'agirait de comprendre dès « la pensée du dehors » cette suspension de la passion christique : « le dieu qui accepte de mourir parmi les hommes, mais qui, ne parvenant pas à mourir, laisse vacante la promesse de la loi » (*idem* p. 559). Ce tournant auto-logique de la pensée, qui ne pense plus par le moyen d'un langage qui rend visible l'épiphanie d'une Vérité mais qui se pense comme langage dans l'auto-proclamation d'un « Je parle », est ici abordé sous l'angle précis du rapport du mourir au pouvoir. Or l'être du langage n'est rien d'autre selon Foucault que « l'érosion matinale de la mort » (p. 567) c'est-à-dire le « pouvoir » d'effacer l'existence même de celui qui parle dès son entrée en parole. Ce tournant sera critiqué plus bas comme absolutisation de l'autonomie manquant une ontologie de l'être-avec.

43 « Une érudition étourdissante », *Le Matin*, n°278, 1978 à propos de Ariès P., *L'Homme devant la mort*, Seuil 1977, repris in *ibidem* II, p. 504.

44 « *Theatrum philosophicum* », *Critique*, n°282, novembre 1970 sur Deleuze G., *Différence et répétition*, Puf 1969 et *Logique du sens*, Minuit 1969, repris in *ibidem*, I, p. 949.

45 *Idem*, p. 951.

se présente jamais unifiée ? Il faut ici évoquer l'ontologie, c'est-à-dire la pensée de l'être, qui seule permet de comprendre le ne-plus-être, la mort et le mourir.
Foucault tente de penser le sens de l'être de façon univoque, sans la coupure entre ce que signifie être pour l'homme, le mortel, l'être fini et une autre signification de l'être pour le transcendant immortel. L'axiome central est l'héritage de l'éternel retour de Nietzsche où être, c'est revenir en différence : « le présent ne cesse de revenir. Mais de revenir comme singulière différence[46]. » Le temps se répète mais ne revient jamais à l'identique et l'être ne peut se dire que de la différence, être revient non pas à différer mais à être en différences. Le devenir est dispersion multiple et le présent est toujours déjà divisé, « fibrillation répétitive du présent » car le présent ne se laisse pas réduire à un atome de temps, à une unité qui ne serait à son tour divisible selon le déjà et le pas encore. Cette auto-division du présent, la mort l'expose et la donne à penser : le mourir sépare infiniment tout instant de lui-même, tout instant se meure en devenant présent et chaque mourir est la répétition à chaque fois singulière de ce qui a lieu dans chaque présent. C'est bien « l'universelle singularité[47] »du mourir qu'il s'agit de penser dans le revenir multiple de la mort des êtres singuliers, « la mort répétant indéfiniment ce coup qu'elle est et qui arrive une fois pour toutes ». C'est bien la tâche de la pensée que de « rendre indéfini l'événement pour qu'il se répète comme le singulier universel[48] ». Penser le mourir, c'est donc rendre à son retour indéfini la ’’revenance’’ même de l'indéfini, c'est circonscrire « l'extra-être », événement topologique où, à la surface des corps, se forme la pensée comme communication de l'origine et de la mort. Penser le mourir, c'est laisser revenir l'événement sans sujet et sans corps du disparaître de l'homme, c'est dessiner l'effacement de la figure humaine.

En retour, Deleuze lui-même situe le cœur de la pensée de Foucault comme une ontologie de l'anéantissement tout en précisant ce geste d'effacement de la figure de l'homme en une annexe à son *Foucault*. Il s'agit en effet de préciser cette notion de l'indétermination de l'homme, cet indéfini de l'existence qui fait du mourir un événement intransitif et insensé car avènement du sens pur. La fin de l'homme met en question sa finitude. Cependant cette finitude ne saurait être identifiée immédiatement à la mortalité. Plus précisément, c'est la mortalité et le mourir qu'il faut penser selon une pensée de la finitude, qu'il s'agit de penser *finiment*.
La finitude a une triple racine dans la vie, le travail et le langage qui sont autant de « forces de la finitude » avec lesquelles l'homme va entrer en rapport du dehors, avant de se les approprier comme sa propre finitude. Ce passage caractérise la mutation d'une forme de l'existence humaine à une autre, à savoir la transition de la finitude dérivée où l'homme se définit par rapport à l'infini (l'élévation à l'infini des forces de l'homme étant la forme-Dieu) à la finitude constituante. En effet, les formes issues des rapports de force, des jeux de pouvoirs conditionnant le devenir de l'individu comme de la communauté politique, étaient de deux types selon Deleuze : le dépli qui expose l'individu à l'infini selon la pensée classique de la subjectivité assujettie à la transcendance souveraine sur sa vie ; le repli où l'individu s'identifie à sa finitude[49]. On passe par exemple d'une conception où la mort explique la vie, en déploie la vérité sur le mode du fonctionnement organique révélé par la dissection à la mort sans nom, échappant aux matrices des savoirs et des pouvoirs, innommable et non maîtrisable : la mort

---

[46] *Idem*, p. 965.
[47] *Idem* p. 952.
[48] *Idem*, p. 953.
[49] « Les vivants se replient sur cette profondeur comme nouvelle dimension, se rabattent sur ces forces de finitude », Deleuze G., « Sur la mort de l'homme et le surhomme », *Foucault*, Minuit, 1986, p. 135.

est cette force de finitude qui va « creuser quelque chose d'inqualifiable, d'impossible à représenter, et qui est aussi bien la mort dans la vie, la peine et la fatigue dans le travail, le bégaiement ou l'aphasie dans le langage ». Quant à ce repli de la finitude, il implique qu'avec la forme-Homme, pensée sans la forme-Dieu, apparaît la mort de l'homme : « elle met la mort dans l'homme[50] », c'est-à-dire rend la mort coextensive à la vie en la pensant comme violence répétée, comme le résultat de morts partielles, selon les critères que Deleuze analyse chez Bichat[51]. Dès lors, l'être de l'homme est sa dispersion linguistique, sa dissémination biologique, jusqu'à la dénaturation suspendant toute reproduction naturelle à l'acte technique, et enfin il est sa perte, son travail en pure perte, son art du gaspillage essentiel. La vie n'est plus expérimentée comme le fondement qui unifie les êtres mais comme « ce qui les porte un instant à une forme précaire[52] » selon une « ontologie de l'anéantissement des êtres. »
Quelle analyse peut-on faire de cette ouverture par Foucault et Deleuze vers une ontologie de l'être comme disparaître ? Le premier point concernant la pensée de la finitude[53] est que la crise des rites peut se comprendre désormais non pas comme une perte de sens, comme une limite à l'explication du monde, mais bien plutôt comme un double déni de la finitude. Il y aurait à l'heure actuelle à la fois déni de la finitude reliée à une transcendance (le sens de l'existence n'est plus de se transcender, n'est plus accessible sur le mode d'une transcendance) et déni de cette finitude repliée en elle-même, l'homme apparaissant virtuellement comme totalement explicable, pouvant être mis à plat depuis le décodage de ses séquences génétiques jusqu'à la numérisation de son activité cérébrale, l'encéphalogramme donnant à voir la dernière courbure, le dernier déploiement de la fin[54].
Le second point consiste à s'interroger si une ontologie des différences, en particulier celle de Foucault et Deleuze, ne peut qu'être pensée comme une ontologie de l'anéantissement, de l'effacement de la mort anonyme, de la précarité du visage ?
Ne peut-on penser une ontologie du disparaître qui laisse place non pas à un dehors neutre et impersonnel mais qui laisse advenir l'autre comme personne ? Laisser advenir l'autre comme personne doit s'entendre au sens d'une venue inédite, imprévisible, incalculable (l'autre dans sa singularité), jusqu'au dernier moment improbable, sinon impossible : qu'est-ce que donner

---

[50] *Idem*, p. 138 et note 12.

[51] C'est en effet l'œuvre de Bichat qui présente le passage de la conception classique de la mort, comme exposition à l'infini, à la mort entendue selon une finitude essentielle du vivant, analyse que présente Foucault à la fin de *La naissance de la clinique*.

[52] *Les mots et les choses*, Gallimard 1966, p. 291, cité p. 137 dans un passage que Deleuze considère comme directeur de la pensée de Foucault.

[53] Il ne peut s'agir ici de rendre compte de la question des rapports entre finitude et mortalité et de leur "dépassement" non dialectique chez ces deux auteurs (l'universelle singularité, le fini-illimité) mais on peut observer que là où Foucault pensait l'éternel retour à partir de Deleuze sur le mode du mourir indéfini de l'homme, Deleuze le pense à partir de Foucault sur le mode du fini-illimité, entendu en un sens parfois assez restrictif, « nombre fini de composants donn[ant] une diversité pratiquement illimitée de combinaisons » (*Foucault*, éd. cit. p. 140). Cette forme inédite du Surpli ou du Surhomme chargé d'autres animalités, combiné avec d'autres règnes inorganiques que le carbone, ou encore laissant avoir lieu dans sa langue la fin du langage (par exemple, la production aléatoire de signes) laisse ouvert le questionnement contemporain sur la possibilité d'une autre forme d'existence humaine, question directement liée à la possibilité pratique d'une transformation des conditions de la nature humaine (manipulation programmée du génome, altération des organismes in vivo par des nanotechnologies, etc.).

[54] On rappellera que la lecture de deux électro-encéphalogrammes "plats" à quatre minutes d'intervalle fait partie des critères légaux du constat de décès en France, tandis que depuis l'article des réanimateurs Mollaret et Goulon en 1959 se diffuse le flottement sur le critère de la mort (mort cérébrale du coma dépassé, mort encéphalique, néomort permettant la transplantation) qui est en fait devenu un enjeu politique de détermination de la vie digne de vivre. Voir les analyses de Agamben G. in *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 173 et sq.

place à l'autre sinon mourir ? Qu'est-ce qu'un rite du mourir sinon une approche commune de celui qui a cédé place ?
Le rite ne serait donc plus à entendre comme le recueil d'un sens unitaire fondant une communauté, si l'on tente de maintenir l'exigence d'une ontologie de l'être comme différences. Le recueil ne serait plus le logos (*legô* signifiant recueillir, collecter en une parole ordonnée) mais un laisser se dire la singularité d'une dispersion, l'unicité toujours multiple et éparse de ce que voulait dire une vie. D'où par exemple ce rituel informel, lors des obsèques, de se confier les uns aux autres ce que le défunt « m'avait dit juste avant de partir... ». Le rite n'est donc plus geste rassembleur au sens d'une ressaisie de l'existence particulière dans l'ordre du Tout, par exemple dire la juste place du disparu dans l'ordre de la patrie terrestre et céleste. Le rite devient un geste infiniment plus délicat d'écarter, de se laisser dessaisir du disparu, de poser une distance comme on ouvre la main, dans l'écartement d'un doigté, d'un respect. Il s'agit d'entourer de notre circonspection retenue celui qui n'a plus tout l'aspect humain, celui qui ne nous avise plus dans l'interaction du spectacle des vivants mais celui qui a bien eu lieu parmi nous.
Ce n'est donc plus dans la soumission à un pouvoir extérieur, ni dans le jeu des forces traversant les corps qu'il faut rechercher le lieu du pouvoir redéfini comme ce qui nous met ensemble. Ce que dit le rite dans son geste d'écartement, c'est que le mort dispose l'entre-nous.

Ce que le mort laisse être

Le quasi-lieu du mort

Cette nouvelle détermination du rite explicite la portée ontologique de certaines définitions anthropologiques. Les rites seraient autant de manières de se signifier les uns aux autres l'espace que tisse entre nous la place manquante du disparu. Ceci peut s'entendre selon une approche anthropologique qui dégage la fonction anthropogénétique du rite, ce qui signifie comment le rite donne naissance à l'espèce humaine. Dans cette perspective, le rite permet de circonscrire une place vide, non pas d'archiver la place jadis occupée par le disparu mais établir la place comme devant être manquante, c'est-à-dire constituant un seuil entre les vivants et les morts qui ne doit pas être occupé afin de laisser chacun à sa juste place. Il s'agit bien de circonscrire les lieux des morts pour excrire le lieu de la mort. Ainsi, par exemple, il s'agit de situer la nécropole en dehors de l'enceinte urbaine mais aux portes de la ville et non pas dans la campagne ensauvagée. Tel est l'enjeu de l'écriture de l'histoire selon Michel de Certeau : « au sens ethnologique et quasi-religieux du terme, l'écriture joue le rôle d'un *rite d'enterrement* ; elle exorcise le mort en l'introduisant dans le discours[55]. » Cette fonction symbolique de l'historiographie, de l'écriture du passé revient à « faire une place au mort, mais aussi redistribuer l'espace des possibles, déterminer négativement ce qui est à faire », selon un échange symbolique des places : « nommer les absents de la maison et les introduire dans le langage de la galerie scripturaire, c'est libérer l'appartement pour les vivants[56] » par un chiasme où l'absence des vivants dans le langage croise l'absence des morts dans la

[55] *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, p. 118.
[56] *Idem*, p. 119.

“maison”, l’espace vivable. C'est là une autre dimension du rite qui n'est pas seulement anthropogénétique mais aussi éthopoétique, c'est-à-dire que le rite ne permet pas seulement à l'homme de se définir par rapport au non humain mais aussi de définir son humanité : le rite produit (*poien*) le séjour (*èthos* au pluriel signifie le séjour habituel, la demeure) de l'homme. Non seulement il rend la terre habitable sans en faire un cimetière intégral, ce qui suppose la puissance de l'oubli dans le fonctionnement de la culture et de la transmission, mais il suppose que l'homme se rapporte activement à ce qui fait de lui un humain, et non pas qu'il présuppose une essence prédéfinie de son humanité.
Le modèle pour penser cette circonscription est celui d'une limitation de l'être selon le principe : « ne pas être sans toi. »

Ne pas être sans toi

Dans une première interprétation, on peut entendre ici le fait que le trépas ne peut avoir lieu, s'accomplir pleinement sans Toi, sans l'instance d'un Tiers qui adresse les survivants à la vie à travers la béance même du mourir. *A contrario*, le défaut de tiers permet de comprendre l'impasse psychologique des endeuillés. Selon le psychanalyste et spécialiste critique du mouvement des soins palliatifs, Robert Higgins, le tiers est celui que le rite instaure en sujet qui nous adresse la vie. Les funérailles sont la mise en scène généalogique de la mort : « les funérailles matérialisent pour l’enfant la coprésence de celui qui part et de ceux qui restent, sous l’invocation de ceux qui nous ont précédés, l’adresse à ceux qui suivront, comme au Tiers qui préside au rite et est par lui réinstitué.[57] » Le rite circonspect fait place au mort parmi nous comme à celui qui nous cède la place. Or le rite produit le renversement des perspectives pour nous permettre de recevoir la vie des morts, de s*e recevoir comme vivant grâce aux morts*, grâce à ce “délaisser la vie”, dans une gratitude qui s'autorise du mort pour tenir notre place parmi les vivants.
Cependant l'interprétation de De Certeau puise dans ses recherches sur la démarche mystique où il s'agit de recevoir de l'autre la quête de ma vérité pour laquelle vivre et mourir. C'est donc l'acte d'être, y compris dans sa dimension de quête, de transcendance de soi dans le projet ou l'existence, qui, pris absolument, revient à se limiter. Ne pas être sans l'autre signifie que l'on est à la mesure où l'on s'efface devant ce qu'on laisse être. Réciproquement, ce qui me permet d'être me manque, ce dont je m'autorise pour exister n'est pas mon acte, ce qui me libère dans ma propre autorité, ce qui m'augmente au-dessus de la survie, est ce fait défaut, ce qui me rend possible est une disparition première.
De Certeau analyse précisément la position d'existence du Christ qui accomplit cette disparition. La mort de Jésus est en effet comme la « “vérification” de sa relation au Père qui l'autorise et à l'Eglise qu'il permet » en un « événement [qui] se déploie (se vérifie) sur le mode de disparaître dans les différences qu'il rend possibles » car « Mourir pour Jésus, c'est “faire place” au Père en même temps que “faire place” à la communauté polyglotte de la Pentecôte et au pluriel des Écritures.[58] » On voit ici la portée ontologique de cet effacement d'une singularité (le Christ, le disparu) qui se déploie en une multiplicité qui s'autorise de lui (l'église, la communion autour du disparu). De Certeau rappelle que Heidegger établissait un rapport analogue entre l'être qui n'est « pas sans (*nicht ohne*) » ce qui donne d'être[59] mais il

[57] Conférence inédite « la mort orpheline », p. 2.
[58] *La Faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Seuil 1987, p. 214 et 218.
[59] « Temps et être », in *L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968, p.16-71.

évoque dans cette allusion un « sujet neutre et donateur » qui poserait l'être. Or il est très contestable de penser un sujet ou une instance donatrice impliquée dans le *es gibt*, dans le « il y a (de) l'être. » En effet, l'il y a de l'être n'agit pas, n'est pas un acte distinct de l'être déployé, il serait davantage le délaissement de l'être, le fait que l'être est par un retrait, un abandon originel. Plutôt qu'une donation, c'est donc bien plutôt un abandon où ce qui s'abandonne à l'être est la possibilité absolue d'être. L'absolu n'est pas possible sans l'être qu'il n'est pas, sans l'altérité qu'il laisse être. Dès lors, une ontologie des différences (l'être du Christ revient comme pluralité d'existences chrétiennes[60]) peut se penser comme une ontologie de l'être relationnel où être signifie ne pas être sans celui à qui je m'adresse.

Cette expérience de l'être absolument relationnel n'est pas le splendide face à face d'un mystique isolé devant une instance de l'absolu, mais il s'agit du cœur du mode d'être chrétien selon de Certeau. De même que Jésus n'est pas sans le Père, de même le chrétien n'est pas sans les autres, ni la communauté sans la tradition, ni le Pape sans le Concile. Cette dynamique de renvoi (le moi pas sans l'autre) est présentée comme le principe d'autorité du discours de l'Église : « chaque autorité *manifeste* ce qu'elle *n'est pas* (…), ce qui la *permet* lui *manque*[61] ». Or cette autorité de la Parole est plus qu'une régulation disciplinaire, c'est le mode d'existence chrétien, c'est la vitalité même de l'Église en tant qu'elle vit du Christ, qu'elle est fidèle à la Parole faite chair. Cette « relation (…) entre *une singularité qui s'efface* en permettant [des espaces pluriels ouverts à l'élocution et à la praxis] et *la multiplicité qui manifeste* son sens tout en se différenciant » est le rapport d'absolution comme disparition du pôle d'un sujet tout-puissant, « disparition d'une “idole” qui fixerait la vue ; évanouissement de tout objet spéculaire et “primitif” susceptible d'être circonscrit par un savoir ; perte d'un “essentiel” donné immédiatement par l'Image ou la Voix ».
Par analogie entre le sens d'un texte et le sens d'une vie, on peut comprendre combien le sens d'une existence singulière est l'inter-dit.

L'inter-dit

L'inter-dit correspond à la vérité d'une existence. Ainsi un texte n'est pas vrai parce qu'il inscrit de la vérité ou parce qu'il s'excrit du mensonge mais par ce qu'il s'interdit. De même une existence ne porte pas d'elle-même une vérité où elle se dirait de façon achevée mais est vraie dans sa finitude, son articulation inachevée de la parole, son inaccomplissement de ce que seule cette existence pouvait dire. L'interdit est donc la bouche bée du respect devant l'éloquent silence du mystère de ce qui a été vécu et ne le sera plus. L'interdit est aussi la circulation entre nous de cette parole inachevée, au sein même du “on dit”, des dires qui recouvrent l'acheminement vers la parole de l'être singulier. C'est en effet nulle part ailleurs que dans la parole commune que se dit la parole unique ; c'est bien dans ce quasi non lieu que sont les lieux communs sur la mort qu'a lieu la mort singulière. À condition que le « on dit » soit frappé à un moment donné par l'interdit, au sens précis du Dit qui est entre nous, sachant

[60] « Le fondateur disparaît, impossible à saisir et à "retenir", à mesure qu'il prend corps et sens dans une *pluralité* d'expériences et d'opération "chrétienne" » (*La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 213).
[61] *Idem*, p. 215.

que ce *inter* est un lieu étrange : « *entre* ou *inter* indique une place qui n'a pas de lieu et qui se caractérise comme “à l'intérieur de deux” donc comme renvoi à un tiers non posé[62]. »
La place du mort est donc l'interdit, ce qui se tient entre l'avoir lieu historique et le laisser être des autres différents après soi. Le quasi-lieu du mort est bien en ce sens une place sans lieu, une place inoccupable car sans pouvoir. Or on ne peut occuper une position, tenir une place qui ne se défend pas, qui ne peut rien sur nous, sinon le geste de l'amour, comble de la puissance dans la fragilité : nous laisser être.
Le mort entre nous n'est donc pas en errance (comme la *psuchè*, l'âme des Grecs sans sépultures, ombre errante) mais en co-inhérence : le disparu ne hante pas nos intériorités, il ne nous appartient pas en notre for intime mais il nous réunit, il nous dispose comme unis. C'est ce que vérifie négativement la tension des familles au bord de la rupture au moment des funérailles des anciens fondateurs du lien familial. Le mort nous ouvre à notre identité entre nous, c'est-à-dire non pas à une identité commune selon le mythe du mort fondateur, mais à notre singularité en tant qu'elle est irrémédiablement en partage.
De là la dimension politique. Si, à la suite de De Certeau, on peut penser que la communauté doit à son tour permettre la vie singulière, elle ne peut le faire que par une certaine mort car « permettre signifie mourir[63]. » Cela signifie que la communauté doit mourir à son œuvre politique totale, ne pas se vouloir communauté totale ou intégralement communauté. C'est pourquoi la pensée du mourir de l'être singulier se situe à l'horizon et constitue la limite (*horizo*) du politique.

La mort du singulier est l’interdit du politique

A la fin de notre première partie, nous avions relevé chez Arendt le constat d'une certaine mort du politique au profit de la vie sociale. La thèse centrale était que le monde en commun disparaissait avec la foi en l'immortalité politique. En effet, ce que Arendt nomme le monde en commun n'est autre que cet *inter*, « l’entre-deux qui relie et sépare les hommes ». La réalité du monde en commun est garanti par le recroisement de leurs intérêts, assurant l'objectivité et la permanence de ce « monde commun [qui] est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant ». Cet entre-deux n'est donc pas un territoire géographique ou l'empire d'une domination morale, mais le résultat d'un souci partagé. Le « refus du monde de nos jours[64] » découle de la disparition du souci d’immortalité. Ce dernier n'était pas le souci métaphysique d'une éternité par la vie contemplative théorique (idéal philosophique) mais un souci pratique, relevant de l'éthique, objet spécifique de la politique en tant qu'elle visait à une « relative permanence des mortels, [à] s’immortaliser. »

Mon analyse personnelle diverge ici du constat d'Arendt. Si la transcendance du monde commun paraît ruinée, cela peut signifier que c'est la transcendance du politique qui est inadéquate car *le monde n’est pas l’intérêt des hommes*. L'intérêt des hommes, entendu comme ce qui les met ensemble, ne serait donc pas la permanence du monde en commun. Cette conception, aussi inquiétante qu'elle paraisse, peut être aussi le signe que les hommes se

---

62 *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 225 citant Ernout A. et Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1939, p. 481.
63 *Idem*, p. 218.
64 *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 95.

rapportent à un au-delà du monde[65]. Comment comprendre dès lors l'intérêt politique qui survit à l'existence individuelle ?
Une proposition de la philosophie politique contemporaine serait de sortir d'une politique de l'immortalité comprise comme théologie politique sacrifiant les existences pour un absolu à réaliser sur Terre, en renversant le souci d'Aristote[66] par une politique des mortels, respectueuses des existences comme « singularités réelles » : « comment politiquement parlant, nous conduire en humains, c'est-à-dire en mortels ?[67] » Dans cette perspective, il faudrait accepter que le mode de vie politique soit restreint, dans des termes encore explicitement inspirés d'Arendt, à la « délibération indéfinie et imprévisible » quoique agissante. Le mode d'être du citoyen (le *politeuesthai*, litt. le "citoyenner") serait limité par le « principe générateur du politique[68] » que serait la forme isonomique, l'égale participation de la multitude à la définition du droit, c'est-à-dire la souveraineté législative du peuple. Revault d'Allonnes donne pour fonction à ce *politeuesthai* d'être une « mémoire organisée » qui rend impérissable la mémoire des existences défuntes, l'instauration de la cité (*polis*) se justifiant par cette « *politique de la mortalité des mortels*[69] » qui doit « rendre la mort possible » afin de permettre la vie commune, à l'image de la vocation politique des Romains qui était de « nourrir la vie des vivants de l'autorité de ceux qui ne sont plus[70] ». Certes on peut penser que la crise des rites du mourir relève d'une crise du fonctionnement même de la démocratie "participative" si, comme on l'a vu, on ne peut célébrer une meurtrissure, une existence réduite à sa productivité de machine à désirer (le citoyen comme consommateur) et à désirer ne plus désirer (le citoyen comme cerveau passif dans le spectacle médiatique).
Cependant une autre hypothèse peut être formulée qui serait inversement que l'attente d'immortalité, projetée actuellement sur les technologies du vivant et de la reproduction, est l'indice d'un désir d'infini structurant l'identité humaine. Dès lors ce serait précisément le déni de cette dimension d'absolu par l'organisation socio-économique réduisant l'homme à sa mortalité, qui suscite l'absolutisation idéologique, le retour des idéologies suicidaires faisant de l'ennemi politique l'ennemi absolu. Loin de considérer que tout appel à l'absolu dans le champ politique est une impasse, ce qu'il est de fait quand cet appel cherche une réponse politique, un régime de la liberté absolue par exemple, il faut peut-être comprendre comment le politique peut être au service de tout l'homme, en reconnaissant ses propres limites, son horizon. D'où une nouvelle formulation de la question d'Aristote : comment politiquement parlant, laisser chacun se conduire vers son humanité, c'est-à-dire vers ce qui est en lui éternel, éternité produite à même sa mortalité ?[71] La responsabilité du politique serait non pas

---

[65] On pourrait critiquer par exemple le jugement très négatif qu'Arendt porte sur l'acosmie (le fait de ne pas être du monde) de la fraternité des parias caractérisant les communauté juives en diaspora ou les premières communautés chrétiennes persécutées, ce qui impliquerait de reconnaître la signification politique des humiliés, replaçant la question de la pauvreté comme centre et critère de l'action politique.

[66] L'idéal politique de « se conduire, autant qu'il est possible, en immortel », *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 1177b.

[67] Revault d'Allonnes M., *Ce que l'homme fait à l'homme : essai sur le mal politique*, Champs Flammarion, 1999, p. 103.

[68] *Idem*, p. 105 et 106.

[69] *Idem*, p. 124 et 123.

[70] *Idem*, p. 125.

[71] Cette analyse se sépare ici de la tradition aristotélicienne qui voyait dans le mode de vie politique une approximation de l'immortalité autarcique de la vie théorique. C'est sur ce fond que Revault d'Allonnes reprend la réflexion de Ricoeur où l'être politique consiste à se comporter en « êtres mortels qui pensent l'éternité sans pour autant jouir de l'immortalité » (*Lectures I*, Seuil 1991, p. 17 ; reformulé in Revault p. 122). L'analyse présentée ici tente de penser comment le politique peut être l'espace où des êtres mortels se rapportent à leur éternité inhérente à leur mortalité, se réalisent comme êtres éternels par exception de tout assujettissement

de faire vivre en assurant la subsistance mortelle par vocation humanitaire, ni de vouloir immortaliser un homme nouveau, mais d'être le lieu où l'homme se libère de ses déterminations pour incarner l'universalité qui sans lui ne serait pas, cette dimension à-venir de l'humain que le politique ne définit pas mais qu'il laisse être en étant cet espace de disponibilité ontologique.
Il s'agit bien de la question du politique interrogeant son horizon non plus comme la fin qu'il doit produire (viser au bien commun, faire le bonheur du peuple, produire l'homme nouveau) mais comme le service qu'il doit rendre, son véritable ministère et donc le mystère de son action propre qui est désœuvrement, qui est permettre un au-delà du champ politique.
Cette question de permettre le devenir éternel de l'individu singulier, le devenir à l'infini, implique que ce devenir infini ou devenir universel du singulier est l'inter-dit du politique car le politique doit demeurer interdit devant la mort du singulier. Ce devoir repousse les autres configurations possibles, en particulier le politique ne peut ni inclure l'infini (théocratie ou autre forme de pouvoir relevant d'une transcendance, telle la monarchie de droit divin étudiée plus haut), ni inclure la mort du singulier ("thanatocratie"), ni enfin exclure cette mort comme un hors lieu de la vie (biopolitique faisant du vivant une exception, et du mourant un être à l'abandon). Le mourir du singulier n'est pas la borne d'un domaine tabou, d'une vie individuelle sacralisée, mais constitue l'horizon qui ouvre le champ politique. Demeurant interdit devant la mort du singulier, le politique délimite la possibilité de son illimitation dans ce quasi-lieu que sont les existences singulières.
C'est donc à une mort du politique entendu comme biopolitique qu'appelle cette ouverture. Là où Foucault constatait que l'homme moderne est ce vivant dans la politique duquel il y va de sa vie[72], il nous revient de penser que l'homme est ce coexistant dans la politique duquel il y va de son être soi, de son devenir unique, de son rapport à sa mort.
Cependant, comment penser cet être-entre-nous qui n'a plus la forme d'une communauté de vie, d'une association de destins (la nation au sens non biologique du terme), d'une *fédération* de projets supposant encore une raison commune de vivre et d'agir ?

L'essence éthique de l'homme

L'être-entre-nous ne peut être la somme ou le recroisement des espaces privés selon l'utopie qu'un certain retrait de l'individualisme et de l'économie des plaisirs individuels laisserait revenir à la surface un espace commun. L'hypothèse faite ici est que l'être-entre-nous est ce que chacun accueille et laisse advenir depuis son intimité. D'où le point crucial du mourir comme question politique, répondant au retrait du politique. Cet être-entre-nous n'est donc pas la rue, l'espace public délimité par opposition aux espaces privés, aux domaines particuliers, à l'*oikos*. L'entre-nous ne peut être non plus le for de la conscience, sauf si l'on se souvient que ce for intérieur provient du *forum*, de l'espace public de délibération. L'être-entre-nous est en effet une sorte d'*agora* personnelle qui n'a de sens que par la circulation des autres qu'elle rend possible, à l'image de l'*atrium*, la salle de la vie commune au cœur de la maison romaine. Cet espace ni privé ni public fonctionne dès lors comme un seuil, un parvis qui laisse être les autres depuis mon intimité. Cet espace est l'essence de l'homme coexistant.

---

politique dont l'ultime forme pourrait bien être la restriction de l'agir politique à être immortalisation par la commémoration civique, le devoir de mémoire de la précarité humaine.

[72] « L'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question », *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 188.

Danielle Moyse analysant la difficulté contemporaine de mourir souligne qu'elle est liée au fait que de nombreuses vies ont d'abord été privées de la possibilité de venir vraiment au monde alors que le trépas est cet effort de se mettre complètement au monde avant de disparaître (Michel de M'Uzan). Ces êtres mal nés ont vu leur possibilité de vivre en relation réduite à une forme de vie prédéterminée, ils n'ont pu vivre l'essence relationnelle de l'homme dans leur existence, ils n'ont pu déployer leur aître[73]. Ce terme, utilisé par certains traducteurs pour rendre la notion heideggerienne de *Wesen*, plutôt que le terme d'« essence[74] », suggère un rapprochement décisif entre l'être de l'homme vivant de ses relations et l'espace du cimetière. Le terme aître provient de l'*atrium* dans ses significations médiévales, à savoir le lieu de représentation des mystères, d'où le terme synonyme de parvis (espace où l'on représentait le “paradis”), mais également l'espace entourant l'église, espace déterritorialisé du site du droit d'asile pour les bannis, et enfin le cimetière relevant de cet enclos[75]. Ici se pose une première distinction. En effet G. Guest propose de penser cet aître comme une « manière d'être (...) au sens de durer, s'attarder, *séjourner* quelque part, s'y dégager et s'y faire jour[76]. » Or en présupposant l'aître à partir d'une clôture, en le pensant comme une "demeurance", une endurance de l'être, même si celle-ci est présentée comme une dynamique d'inscription et de désincription (« s'y dégager »), on ne pense que l'essence d'un être actif et isolé. Si l'on évoque le lieu originelle de cette pensée, à savoir le statut du *Wesen* chez Heidegger, on note qu'il constitue bien l'enjeu de l'éthique et se caractérise par un certain séjour. En effet, si l'aître de l'existant a lieu dans son existence (« *das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*[77] »), l'existence qui porte le souci de l'être correspond à la possibilité de l'éthique au sens où l'*ethos* de l'éthique revient à penser le « séjour de l'homme[78]. » Cependant, immédiatement Heidegger détermine cette possibilité éthique, cette façon d'habiter humainement la terre, par une appartenance qui décide de l'homme au-delà de toute singularité personnelle : « le séjour de l'homme contient et garde la venue de ce à quoi l'homme appartient dans son essence[79]. » Cette décision qui enjoint à l'homme ce qu'il a à être (*verfügen*) rend caduque jusqu'à la représentation d'une éthique : « la pensée (...) qui détermine le séjour essentiel de l'homme à partir de l'Être et vers lui, n'est ni éthique ni ontologie[80]. » Il ne s'agit pas pour cette pensée de créer la maison de l'être mais d'y travailler, c'est-à-dire non de produire aucun effet pratique[81] en répondant aux interrogations de praticiens dans la réalité historique, mais de comprendre et situer l'humanité historique de l'homme depuis l'être comme lieu du « combat » entre ce qui fait le “mal” (*Böse*) et ce qui en est “sauf” (*Heil*).
Sans prétendre ici statuer de la possibilité de l'éthique interne à la pensée de Heidegger[82], on peut simplement poser que cette injonction de l'homme par l'être ne touche pas à la singularité

---

[73] « Etre mal né, c'est voir son aître, c'est-à-dire ses possibilités relationnelles tout aussi bien que son inscription dans la durée, converti en "essence" », Moyse D., *Bien naître, bien vivre, bien mourir. Propos sur l'eugénisme et l'euthanasie*, Erès 2001, p. 77.

[74] Guest G., « l'aîtrée de l'être », *Cahiers philosophiques*, n°41.

[75] Explications linguistiques de F. Fédier, *Regarder voir*, Les Belles Lettres, 1995, p. 90.

[76] Guest G., « Martin Heidegger – le philosophe dans la cité », *Cahiers philosophiques*, n°66, mars 1996, p.84, cité et souligné par D. Moyse p.74.

[77] *Sein und Zeit* [*Être et temps*], § 9, Niemeyer, Tübingen 1927, p. 42, traduction personnelle.

[78] « Si (...) le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme, on peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l'Être comme l'élément originel de l'homme en tant qu'eksistant est déjà en elle-même l'éthique originelle », *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Aubier bilingue, 1964, p. 151.

[79] *Idem*, p. 145.

[80] *Idem*, p. 153-155.

[81] *Idem*, p 156-157.

[82] Possibilité qui met en question l'ensemble de l'œuvre dont il s'agirait analyser la fécondité pour le questionnement éthique sur des points précis. Parmi ceux-ci, il y a la notion de l'« acheminement vers la parole »

de la personne. Du moins si l'ipséité (*Jemeinigkeit*) de l'existant chez Heidegger est impliquée dans l'authenticité de son mode d'être (l'authenticité de sa non appropriation du sens de l'être, de son désir du sens comme responsabilité personnelle essentielle), cette ipséité ne provient pas du rapport à l'autre mais du rapport à l'être. Or, si notre appartenance commune à l'être nous destine à vivre ensemble, s'il doit bien y avoir selon Heidegger un « lien par l'éthique » (*die Bindung durch die Ethik*)[83] qui rassemble l'essence de l'homme (*das Menschenwesen (...) zusammenhalten*), d'où peut venir la force de cette cohésion qui tienne ensemble les hommes ? Comment dans ce destin qui comporte aussi l'oubli de l'être, l'homme peut-il trouver la force de se convertir (*die Kehre*) à sa responsabilité de faire-sens, passer de l'évitement et de la fuite à la tenue droite dans la question, dans la droiture de se laisser envisager par l'être (*Ereignis*) ? D'où peut venir cette force de se risquer à ek-sister ?
L'hypothèse présentée ici est que cette convocation éthique est présence à l'autre au plus intime de soi, que la force de devenir soi est celle de se laisser accueillir et recueillir par l'autre. Donc *l'essence de l'homme comme aître désigne l'espace de soi où je suis ce que j'accueille*. Le rite met à jour cette condition humaine qui est condition d'hospitalité, je suis à condition d'être en condition d'hospitalité. Le rite accomplit ce qu'aucune décision vers l'être, ni aucune convocation éthique par l'autre extérieur (Lévinas) ne peuvent accomplir : le devenir soi du singulier par hospitalité et non pas en situation passive d'hospitalisé, ni dans le déploiement actif d'une puissance d'être.
On comprend dès lors l'aître du défunt comme quasi-avoir lieu de l'homme, c'est-à-dire non pas l'utopie d'une essence définitivement présente, ni cet avoir-lieu factuel (qui fait du corps du défunt une chose qui n'a plus sa place), mais comme cette possibilité de s'advenir qui ne s'annule pas avec la cessation de la vie biologique. Il y a là une continuité avec l'aître de l'homme vivant qui est cette possibilité sous-tendant son parcours de vie, depuis le déjà là de sa naissance jusqu'au pas encore de son à-venir, possibilité qui est une tension entre le « reçois ce que tu es » et le « deviens ce que tu reçois » selon les termes d'Augustin. L'aître a ainsi pour modèle l'être en communion du Dieu trinitaire.

Les êtres du divin

Le texte biblique donne à penser un Dieu de relations, un Dieu qui est(-avec) les êtres. Dieu forme les êtres par sa relation singularisante avec chacun au sein de leurs mutuelles relations.
Or énoncer “les êtres est lieu d'être du divin” rejoint une méditation de Rosenzweig, philosophe traducteur de la bible en allemand, explicitant précisément le Nom divin d'Exode

---

du mourant exposant la vérité qu'il n'a pu dire, sans toutefois voir dans l'inachèvement d'une vie le danger de manquer d'un « accomplissement propre », selon D. Moyse, *op. cit.*, p 235, et risquer de confondre par là même l'indétermination ontologique, l'inachèvement de l'homme comme existant se transcendant, et l'irrésolution ontique, l'existence inauthentique qui ne s'est pas décidé à vivre en posant la question de ce qu'il en est pour elle que d'être. Il s'agirait aussi de repenser les liens entre le rite comme recueil (*logos*) et cette parole essentielle qui consiste à porter l'être au langage, donc repenser les liens entre la question de l'homme et cette ouverture de la possibilité de faire-sens qui est aussi possibilité du néant de sens, du mal (telle est la « responsabilité de l'être comme ek-sistence », Jean-Luc Nancy, art. Heidegger, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. M. Canto-Sperber, t. I, p. 836). Il s'agirait encore d'envisager combien cette ek-sistence où « l'homme passe infiniment l'homme », combien l'impossible détermination du sens d'une vie en éthique ouvre la recherche d'une éthique problématique (K. Axelos), à partir et sans doute au-delà de ce que Heidegger a pensé dans l'énigme d'Héraclite « l'homme habite dans la proximité du dieu (*ethos anthrôpôi daimon*) » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 145).

[83] *Idem*, p. 140.

3, 14 : « Dieu ne se dénomme pas l'Etant mais l'Etant-là, celui étant-là pour toi, étant à ton côté, celui qui est présence pour toi, *qui est tes aîtres* ou plutôt celui venant à toi, te secourant[84]. » La traduction proposée, sans équivalent strict en allemand, semble suggérer que Dieu est notre "à-côté", celui qui nous entoure de sa prévenance. Le mot utilisé « aîtres », parfois orthographié « êtres », est issu de *extera*, neutre pluriel de *exter*, « situé à l'extérieur ». Il désigne jusqu'au XIIe siècle la cour entourant la maison, l'espace vide de l'entour (sens premier), puis s'emploie dans son sens général pour « disposition des pièces d'une maison », (sens second)[85]. L'orthographe aîtres s'est imposée par confusion avec l'aître analysé jusqu'ici, désignant le porche d'Eglise, l'enclos du cimetière (issu de *atrium*), par volonté d'éviter précisément la confusion avec les êtres. Ce vocable étrange suggère que Rosenzweig désigne Dieu par l'espace disponible entre les soi personnels, les demeures ou positions possédées dans l'existence. Plus profondément, divin est non pas ce milieu intermédiaire qui circonscrit les êtres, et qui apparaît en filigrane comme lieu de la mort, de l'invivable, mais divin est bien cet espacement interne, la distension de soi qui donne forme au chez soi, ou encore l'ordonnancement interne de chaque soi. “Dieu est tes êtres” peut s'entendre dès lors comme le fait que l'on ne devient soi que dans l'absolue distension, qu'en faisant de soi le lieu d'accueil de la pluralité des êtres, que l'on n'est singulier qu'ensemble et à la mesure du travail d'absolution, de constitution et de conversion de son intériorité (sens second) en une extériorité (sens premier), en une proximité, en un seuil.
Ce modèle d'être relationnel signifie enfin que le Dieu de la révélation biblique n'est pas enclos dans le Saint des Saints mais que Dieu est son parvis. L'être de Dieu est son aître, l'espacement toujours élargi de la Tente du rendez-vous (présence de l'Arche d'alliance dans l'Ancien Testament), l'être en partage du corps eucharistique, l'espace entre les ailes des chérubins sur l'arche d'alliance, disponible et non pas vide, où résidait selon la tradition juive la *Chekhina*, la gloire ou présence divine. De façon analogue, on peut comprendre l'aître du disparu comme cet espace de disponibilité où l'existence relationnelle se poursuit, où mes possibilités ont lieu de s'accomplir au-delà de ce qui m'est possible, où cet être qui se distend et se disperse (en mémoires individuelles, en affects attachés à des objets, en poussières de vécus) est l'espacement qui me rend capable, au-delà de toute capacité qui me serait propre, d'accueillir infiniment la vie.

Perspectives

Une des perspectives ouvertes par la pensée du rapport entre le mourir individuel et la question politique est celle de l'interaction entre forme juridique et forme économique du rapport à la vie. Faut-il penser que le statut du mourant témoigne d'une sortie du modèle juridique du jugement pour celui économique de la valeur ? Quel rituel est encore possible à l'heure de l'homme jetable, flexible, délocalisable, c'est-à-dire comment assigner un lieu au mort si l'effacement des lieux est la règle ? Quel lieu pour disparaître si la seule loi qui soit posée en tierce instance au-dessus des vies biologiques est celle de la production de l'homme comme non lieu, ni coupable, ni victime, non lieu de justice mais simple emplacement d'un travail fluide et d'une jouissance précaire ? Le cadavre serait dès lors la chose improductive

---

84 Lettre à Martin Goldner du 23 juin 1917, trad. fr. « Une lettre » dans *L'écriture, le verbe et autres essais*, par J.-L. Evard ; Puf, 1998, p. 150, je souligne.

85 *Dictionnaire historique de la langue française*, dir. par A. Rey ; Le Robert, 1995, p. 41.

par excellence, le résidu d'une rationalisation normative où la norme est l'évaluation de la valeur et utilité de chaque vivant, depuis sa productivité (employabilité) jusqu'à sa qualité de vie.
Face au constat du retrait du politique, une autre perspective est de penser l'acte du pouvoir politique comme analogue à un rite de rassemblement des hommes. C'est Hannah Arendt qui présente l'espace politique comme l'« espace potentiel d'apparence entre les hommes agissant et parlant[86] », avec cette condition pour passer du potentiel à la réalité en acte que les mots « révèlent des réalités » et que les actes puissent « établir des relations et créer des réalités nouvelles ». On peut lire ici comme une définition du sacrement en tant parole performative, qui révèle ce qui fait tenir les hommes ensemble, ayant force de symbole, c'est-à-dire de mise en relation avec la dimension invisible d'une promesse à venir.
Enfin, l'exigence d'une éthique à venir doit se mesurer au fait que c'est le quasi-avoir lieu de l'homme qu'il faut préserver, qu'il faut maintenir sauf. L'impératif éthique n'est donc pas de définir le lieu de l'homme, ce qui est le risque inhérent à tout humanisme qui se prononce sur les limites de l'humain et donc rejette dans l'inhumain ce qui peut être le non encore humain, des possibilités d'humanisation. Préserver le quasi-lieu de l'homme, c'est préserver la possibilité maximale de l'homme, le devoir éthique de l'homme étant compris comme le devoir d'être ce que l'homme peut être sans déterminer par lui-même sa limite mais en se rapportant depuis sa finitude à son pouvoir.
C'est dans ces perspectives qu'il est possible de vivre la dé-ritualisation, non pas sur le mode d'une perte nostalgique, ni sur le mode d'une libération absolue, mais comme un avoir à être qui conditionne notre être ensemble : comment penser les rites comme manière de se tenir les uns les autres sur le seuil de ce parvis qu'est le corps du défunt, sa chair de relations inachevées, son corpus d'œuvre de vie abandonnée entre nos mains ? Comment se tenir les uns les autres au respect de l'aître du disparu ?

David Jousset

Professeur agrégé de philosophie
Université Marc Bloch, Strasbourg
Intervenant en éthique médicale dans les Hôpitaux Universitaires de Strasbourg et Nancy

[86] *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 260.